

Thiel, Felicitas

"Neue" soziale Bewegungen und pädagogischer Enthusiasmus.

Pädagogische Impulse der Jugend- und Lebensreformbewegung am Anfang des 20. Jahrhunderts

Zeitschrift für Pädagogik 45 (1999) 6, S. 867-884



Quellenangabe/ Reference:

Thiel, Felicitas: "Neue" soziale Bewegungen und pädagogischer Enthusiasmus. Pädagogische Impulse der Jugend- und Lebensreformbewegung am Anfang des 20. Jahrhunderts - In: Zeitschrift für Pädagogik 45 (1999) 6, S. 867-884 - URN: urn:nbn:de:0111-opus-59815 - DOI: 10.25656/01:5981

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-opus-59815>

<https://doi.org/10.25656/01:5981>

in Kooperation mit / in cooperation with:

BELTZ

<http://www.beltz.de>

Nutzungsbedingungen

Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Die Nutzung stellt keine Übertragung des Eigentumsrechts an diesem Dokument dar und gilt vorbehaltlich der folgenden Einschränkungen: Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use

We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document.

This document is solely intended for your personal, non-commercial use. Use of this document does not include any transfer of property rights and it is conditional to the following limitations: All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Kontakt / Contact:

peDOCS
DIPF | Leibniz-Institut für Bildungsforschung und Bildungsinformation
Informationszentrum (IZ) Bildung
E-Mail: pedocs@dipf.de
Internet: www.pedocs.de

Digitalisiert

Zeitschrift für Pädagogik

Jahrgang 45 – Heft 6 – November/Dezember 1999

Thema: Pädagogik im Umbruch – damals und heute

- 787 HANS-RÜDIGER MÜLLER
Das Generationenverhältnis. Überlegungen zu einem Grundbegriff der Erziehungswissenschaft
- 807 DIRK KONIETZKA
Berufliche Aus- und Fortbildung in der Lebensverlaufsperspektive. Ein Vergleich des Ausbildungsverhaltens sechs westdeutscher Geburtskohorten
- 833 SUSANNE KRAFT
Selbstgesteuertes Lernen. Problembereiche in Theorie und Praxis
- 847 WULF HOPF
Ungleichheit der Bildung und Ethnozentrismus
- 867 FELICITAS THIEL
„Neue“ soziale Bewegungen und pädagogischer Enthusiasmus. Pädagogische Impulse der Jugend- und Lebensreformbewegung am Anfang des 20. Jahrhunderts

Weiterer Beitrag

- 885 LEONI HERWARTZ-EMDEN/MANUELA WESTPHAL
Frauen und Männer, Mütter und Väter. Empirische Ergebnisse zu Veränderungen der Geschlechterverhältnisse in Einwandererfamilien

Diskussion

- 903 JÜRGEN REYER
„Gemeinschaft“ als regulatives Prinzip der Sozialpädagogik.
Motive im 19. Jahrhundert
- 923 DIETER NEUMANN
Die religiöse Konstante. Über den pädagogischen Umgang mit
naturwissenschaftlichen Hypothesen
- 941 PETER MARTIN ROEDER
Gelingende Integration? Anmerkungen zur Studie von D. Katzenbach
u.a. über den Hamburger Schulversuch „Integrative Grundschule“ in
ZfPäd. 45 (1999), S. 567–590

Besprechungen

- 947 HORST RUMPF
Hermann Giesecke: Pädagogische Illusionen. Lehren aus 30 Jahren
Bildungspolitik
Ingo Richter: Die sieben Todsünden der Bildungspolitik
- 950 HANS-ULRICH MUSOLFF
Armin Bernhard/Lutz Rothmel (Hrsg.): Handbuch Kritische Pädagogik. Eine Einführung in die Erziehungs- und Bildungswissenschaft
Heinz Sünder/Heinz-Hermann Krüger (Hrsg.): Kritische Erziehungswissenschaft am Neubeginn?!
- 955 HEINZ-ELMAR TENORTH
Gudrun Storm: Oswald Kroh und die nationalsozialistische Ideologisierung seiner Pädagogik. Eine quantitativ-qualitative Sprachuntersuchung
Benjamin Ortmeier: Schicksale jüdischer Schülerinnen und Schüler in der NS-Zeit – Leerstellen deutscher Erziehungswissenschaft.
Bundesrepublikanische Erziehungswissenschaften (1945/49–1995) und die Erforschung der nazistischen Schule
- 961 HANS MERKENS
Dieter Kirchhöfer: Aufwachsen in Ostdeutschland. Langzeitstudie über Tagesläufe 10- bis 14-jähriger Kinder

Dokumentation

- 965 Pädagogische Neuerscheinungen

„Neue“ soziale Bewegungen und pädagogischer Enthusiasmus

Pädagogische Impulse der Jugend- und Lebensreformbewegung am Anfang des 20. Jahrhunderts

Zusammenfassung

Im folgenden Beitrag wird der Diskurs der deutschen Jugend- und Lebensreformbewegung im Hinblick auf die Attraktivität, die das Modell der „neuen“ sozialen Bewegungen für die Pädagogik entfalten konnte, rekonstruiert. Es wird gezeigt, daß diese kulturellen Gegenbewegungen einen pädagogischen Enthusiasmus erzeugten, indem sie sich auf das Programm „Gesellschaftsreform durch Selbstreform“ und auf einen Tatidealismus verpflichteten. Der „neue Mensch“ war das Ziel des Bildungsprojekts, das die Bewegungen in strenger Distanz zu den Systemlogiken der modernen Gesellschaft entwarfen.

1. Einleitung

Durchaus sympathisierende Beobachter neuer sozialer Bewegungen in den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts kommen zu der Einschätzung, daß sich diese Bewegungen im „Kern (als) pädagogische Bewegungen“ (BECKER 1986, S. 251) oder als „selbstorganisierter Lernprozeß“ (DUDECK 1987, S. 220) beschreiben lassen. Die Engführung einer Krisenbearbeitungsstrategie auf „Umdenk- und Umlernprozesse“ vermag – so ist zu vermuten – im pädagogischen Diskurs eine gewisse Resonanz zu erzeugen, insofern mit den neuen sozialen Bewegungen Hoffnungsträger einer allgemeinen Bildungstheorie auf den Plan treten, die nicht durch (bürgerliche oder marxistische) Partikularismen konterkariert wird.

Ihre Anwaltschaft für das Allgemeine begründen die neuen sozialen Bewegungen mit einer dramatisch gezeichneten Krisendiagnose, die im Angesicht einer drohenden Katastrophe Einzelinteressen zurücktreten läßt. Mit lebensphilosophischen Argumenten gelingt die Skandalisierung einer diffusen „Generalbetroffenheit“, die quer zu Klassenlagen oder politischen Differenzen liegt. Die entsprechende Verschiebung der Krisenthemen aus der ökonomischen und politischen Sphäre in den Bereich der Lebenswelt und die Moralisierung der politischen Kommunikation lassen die individuelle Lebensführung als eine wesentliche Größe gesellschaftlicher Reformen erscheinen.

Was macht diese sozialen Bewegungen für die Pädagogik so attraktiv? Sie spielen die Dynamik der Gemeinschaft gegen Organisation, die Unmittelbarkeit des Erlebens gegen mediatisiertes Lernen, die unbefragbare Ganzheitlichkeit gegen funktionale Differenz aus; vor allem aber formulieren sie ein Reformprogramm, das auf Selbstveränderung anstatt auf Systemrevolution setzt, und das aus diesem Grund als Bildungsprogramm interpretiert werden kann. Gerade das Attribut „Lernbewegung“ (BEER 1983, S. 180) macht neue soziale Bewegungen – aus dieser Sicht – zur Möglichkeitsbedingung eines „Einstieg(s) in ‚Keimzellen‘ einer Gegengesellschaft“ (DUDECK 1987, S. 226).

„Gesellschaftsreform als Selbstreform“ ist kein neues Programm. Bereits den „neuen“¹ sozialen Bewegungen, die sich – insbesondere in Deutschland – um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert im Rahmen einer breiten gesellschaftlichen Modernisierungskritik formierten, erschien ein Umsteuern der individuellen Denk- und Verhaltensgewohnheiten als einzig möglicher Ausweg aus der diagnostizierten Modernisierungskrise. Jugend- und Lebensreformbewegung waren Teil eines gesellschaftlichen Diskurses, der pädagogische Reformprogramme stimulierte. Hier bereits lassen sich die spezifischen Aspekte demonstrieren, die die sozialen Bewegungen bis in die 80er Jahre des 20. Jahrhunderts hinein für die Pädagogik so attraktiv erscheinen lassen. Das von R. KÜNZLI (1987, S. 453) diagnostizierte latente „Interesse der pädagogischen Reflexion an den Alternativen“ findet im Interesse an den „neuen“ sozialen Bewegungen seinen Ausdruck.

Am historischen Beispiel der „neuen“ sozialen Bewegungen Jugendbewegung und Lebensreformbewegung, deren Gesellschaftsbild durch die Leitdiffferenz von System und Lebenswelt (vgl. JAPP 1996) gekennzeichnet ist, werden die Anschlußstellen für pädagogische Diskurse skizziert: Voraussetzung für die Attraktivität der Bewegungsvokabel war die allmähliche Ablösung des Begriffs „soziale Bewegung“ vom Grundkonflikt Arbeit/Kapital. Soziale Bewegung trat zunehmend als kulturelle Gegenbewegung in Erscheinung (1). Die gesellschaftlichen Gruppen, die sich selbst als Bewegungen bezeichneten, thematisierten nicht mehr in erster Linie die Folgen politischer oder materieller Deprivation, sondern existentielle Probleme einer zunehmenden Entfremdung vom Leben (2). Durch ihren Tatidealismus verliehen Lebensreform- und Jugendbewegung den Schlüsselbegriffen des zeitgenössischen Diskurses Radikalität (3); und schließlich nährten die ästhetischen Inszenierungen der Bewegungen einen kulturenthusiastischen Habitus (4).

2. Soziale Bewegung als kulturelle Gegenbewegung

Als soziale Bewegung wird ein „Prozeß des Protestes gegen bestehende soziale Verhältnisse“ (RAMMSTEDT 1978, S. 130) mit der Intention gesellschaftlicher Veränderung bezeichnet. Soziale Bewegungen entfalten eine innere Dynamik, die nicht oder nur schwer durch ein System von (Mitgliedschafts-) Rechten und Pflichten kanalisiert werden kann. Individuelle Motive und Bewegungszweck fallen – zumindest idealtypischerweise – zusammen.

Die Anfertigung einer kritischen Beschreibung der modernen Gesellschaft – insbesondere der Problemlagen, die mit ihrer funktionsspezifischen Ausdifferenzierung zwangsläufig entstehen – setzt voraus, daß die Bewegungen, entgegen den realen Möglichkeiten gesellschaftlicher Kommunikation, einen Standpunkt außerhalb der Gesellschaft einzunehmen suchen. Insofern ist der Topos der „Alternative“ ihr wichtigstes Selbstbeschreibungsattribut (LUHMANN 1997,

1 Im Gegensatz zur Bewegungsforschung, die den Begriff „neue soziale Bewegungen“ für die Bewegungen in den 70er und 80er Jahren des 20. Jahrhunderts reserviert, verwende ich den Begriff „neue“ soziale Bewegungen – in Abgrenzung zu den klassischen egalitaristischen Bewegungen (politischer Liberalismus, Arbeiterbewegung) – für die kulturellen Gegenbewegungen am Anfang des 20. Jahrhunderts.

S. 211). Bewegungskommunikation ist Protestkommunikation. Dabei sind Protestbewegungen weder auf „das Prinzip der Anwesenheit (Interaktion)“ noch auf „das Prinzip der Mitgliedschaft (Organisation)“ (ebd., S. 213) zu bringen. Interaktionen sind zwar notwendige Voraussetzungen, „aber der Sinn des Zusammenseins liegt ... außerhalb des Zusammenseins“ (ebd., S. 203). Im Gegensatz zu Organisationen geht es bei den sozialen Bewegungen in erster Linie um die Skandalisierung von Krisenthemen und nicht um die Rationalisierung von Entscheidungen.

Soziale Bewegungen entwickeln nahezu zwangsläufig eine Tendenz zu Moralismus und Sektierertum, weil sie kaum alternative Möglichkeiten der Erzeugung von commitments besitzen. Die Stiftung von Motivation durch Moralisierung der Kommunikation ist deshalb besonders wichtig, weil soziale Bewegungen – wiederum im Gegensatz zu Organisationen – nicht über Sanktionsmöglichkeiten der Rekrutierung und Stabilisierung von Mitgliedschaft verfügen. Deshalb tendiert Protestkommunikation zu Moralkommunikation. Sie gewinnt ihre Glaubwürdigkeit vor dem Hintergrund der Forderung nach „unbedingter Wahrhaftigkeit“, eine gerade um die Jahrhundertwende beliebte Kondensierungsformel für die Identität von Motiv und Zweck².

Die Selbstbeschreibung jugendlicher und lebensreformerischer Bünde und Gruppen als Bewegungen ging einher mit einer semantischen Verschiebung des Begriffs „soziale Bewegung“ im öffentlichen, aber auch im sozialwissenschaftlichen Diskurs. War bis in das 20. Jahrhundert hinein der Begriff unmittelbar gekoppelt an den Interessenskonflikt von Arbeit und Kapital und war mit sozialer Bewegung seit den theoretischen Grundlegungen von LORENZ VON STEIN immer der Versuch der Emanzipation von Abhängigkeit und Herrschaft, erzeugt durch eine bestimmte ökonomische Ordnung, gemeint, so erfuhr der Begriff mit dem Auftreten neuer gesellschaftlicher Gruppen, die sich selbst als Bewegungen beschrieben, eine neue Akzentuierung. Die enge Verknüpfung von sozialer Bewegung und sozialer Frage wurde zunehmend aufgebrochen oder zumindest neu interpretiert (vgl. RAMMSTEDT 1978, S. 100). Kulturalistische Krisendiagnosen, die den Krisendiskurs der neuen Bewegungen kanalisieren, stellten nicht mehr in erster Linie ab auf materielle Deprivation oder auf die Vorenthaltung von Partizipationschancen, sondern rückten die Diagnose der *Entfremdung vom Leben* ins Zentrum.

Den Selbstbeschreibungen dieser „neuen“ sozialen Bewegungen korrespondierte im sozialwissenschaftlichen Diskurs der zwanziger Jahre eine zunehmende Formalisierung des Begriffsverständnisses. Mit soziale Bewegung – so heißt es bei ALFRED MEUSEL (1925, S. 27) – sei eine „Veränderung der sozialen Verhältnisse in einer bestimmten, als Leitlinie anerkannten Richtung“ gemeint. Die Soziologin ROSA MAYREDER (1925, S. 8) – die sich selbst der Frauenbewegung zurechnete – sah im „Kampf gegen das Bestehende in irgendeiner Form“ und in einer „Propaganda für das Neue“ die Hauptmerkmale sozialer Bewegung.

MAYREDERS Schrift kann als Versuch der theoretischen Grundlegung eines

2 LUDWIG GURLITT (1919/1963, S. 97) bringt dies auf einen Nenner: Die wesentliche Voraussetzung einer Erneuerung der Kultur „ist unbedingte Wahrhaftigkeit. Diese muß zum obersten Lebensgesetz erhoben werden und alle Gebiete des Denkens und Handels beherrschen.“

Verständnisses von sozialer Bewegung gelten, das auch die Jugendbewegung und lebensreformerische Bewegungen erfaßt. MAYREDER entging dabei nicht die inflationäre Verbreitung des Begriffs. Sie hielt fest, „daß man gegenwärtig jede durch bestimmte Anschauungen und Forderungen vereinigte Gruppe als Bewegung schlechthin bezeichnet“. Eine Gemeinsamkeit hätten diese oft heterogenen Gruppen darin, daß sie „eine organisierte Tätigkeit zur Verwirklichung ihrer grundlegenden Forderungen in einer ihnen feindlich oder widerstrebenden Umgebung entfalten“ (ebd., S. 8). Ganz im Sinne des Selbstverständnisses der neuen Bewegungen sah MAYREDER deren Ursprung im „schöpferischen Geist eines Einzelnen“ und nicht in erster Linie in einem fundamentalen gesellschaftlichen Interessengegensatz: Es sei eine Idee, die „geistige Erfassung“ des Geschehens der Außenwelt, die als Motor die soziale Entwicklung erst in Gang zu setzen vermöge. Die „Entstehung einer sozialen Bewegung“ hänge neben den „vorbereitenden Vorgängen in der Außenwelt“ ab vom „Auftreten eines sozialen Genies, das die leitenden Ideen hervorbringt und ihnen durch Formulierung mitteilbare Gestalt verleiht. Ihre werbende Kraft bewährt sich zunächst an einer kleinen Anzahl Auserwählter, die die ersten Mitteilungen empfangen und am weiteren Ausbau der Lehre teilnehmen“ (ebd., S. 9f.).

In MAYREDERS Definitionsvorschlag spiegelt sich die öffentlichkeitswirksame Selbstbeschreibung jugendlicher Gruppen und Bünde. HANS BLÜHER, einer der wichtigsten Chronisten der deutschen Jugendbewegung, unterstrich in seiner Schrift „Führer und Volk in der Jugendbewegung“ von 1918, die Bedeutung eines Führers im Prozeß der Entstehung einer Bewegung. Es sei nicht zuletzt dieses Erwähltwerden von einem Führer, das eine Bewegung, die in den „Strudel der Mitte des Menschentums“ taucht, von den Bewegungen unterscheide, „die nur dazu da sind, kurzgefaßte Zwecke, bürgerliche Nöte und Mißstände zu beseitigen“. Im Gegensatz zu solchen „bloßen Zweckverbänden“ gehe es der Jugendbewegung darum, „die ganze menschliche Natur in Anspruch zu nehmen und von ihr die Wendung zu erwarten“ (BLÜHER 1918, S. 9).

Hatte W. SOMBART in seiner mehrfach neu aufgelegten Abhandlung „Sozialismus und soziale Bewegung“ von 1896 den Begriff „soziale Bewegung“ noch ausschließlich für die Arbeiterbewegung reserviert: Soziale Bewegung war für ihn „der Inbegriff aller Emanzipationsbestrebungen des Proletariats; will sagen einer der sozialen Klassen unserer Zeit“ (SOMBART 1919, S. 1), so erweiterte MAYREDERS Definitionsvorschlag den Begriff in zeitlicher, sachlicher und sozialer Hinsicht. Bei MAYREDER enthält der Begriff kein Kriterium der Entwicklungsrichtung (Fortschritt); er ist thematisch nicht gebunden an den Klassenkonflikt und er vernachlässigt das – insbesondere bei MARX betonte – Kriterium der Massenbasis. Und schließlich reflektiert er ganz im Sinn der zahlreichen lebensreformerischen und jugendbewegten Gruppen die nahezu messianische Selbstwahrnehmung ihrer Führerfiguren³.

3 Aufmerksame zeitgenössische Beobachter registrierten, daß sich hier ein Wandel im Begriffsverständnis vollzog: ALOYS FISCHER beispielsweise schrieb 1915 in einem Aufsatz für die Zeitschrift für pädagogische Psychologie: „Fordert man für eine Bewegung große Zahlen der daran beteiligten Menschen, einheitliche, scharf formulierte Ziele, ein Programm also, Gemeinsamkeit und Solidarität des darauf gerichteten Wollens und eine umfassende Organisation, dann gibt es keine Jugendbewegung; erachtet man es als genügend, daß große Zahlen

Die Reform der Gesellschaft, ihre Selbstreinigung und Erneuerung, schien nur noch durch einen generationellen Schnitt möglich. Mit der Jugendbewegung etablierte sich eine neue Vorstellung von sozialem Wandel, die von der Vorstellung klassischer sozialer Bewegungen deutlich abwich: „Richtungswandel der Geschichte“, so heißt es in einer 1924 erschienenen „Soziologie der Jugendbewegung“, offenbart sich darin, daß neue Wertsetzungen und geistige Strömungen, neue sachliche Ziele und Bedingungen auftauchen, oft im Gegensatz zu den gerade gültigen – daß eine junge Generation erwacht und nicht gewillt ist, ins Endlose die Weise der Alten fortzuspielen, wenn diese innerlich leer geworden oder sich sonst ad absurdum geführt hat“ (LÜTKENS 1924/1986, S. 11). Die „neue“ soziale Bewegung entwarf sich als kulturelle Gegenbewegung. Die Jugend erschien als Hoffnungsträgerin eines notwendigen Kraftaktes kultureller Neuschöpfung⁴, der eben nur über eine Erneuerung der Lebensformen und eine Selbstverweigerung gegenüber den Zumutungen gesellschaftlicher Modernisierung gelingen konnte. Die Lebenswelt wurde in asketischer Entschlossenheit gegen die Systemimperative verteidigt.

Die Jugendbewegung war eine Protestbewegung. Sie ist – so WILHELM FLITNER (1969, S. 10f.) rückblickend – wie die Lebensreformbewegung „aus Protesten gegen die Lebensformen dieser Epoche entstanden. Sie stellte einen Aufbruch in Neuland dar und befand sich dabei in Gesellschaft anderer Bewegungen“. Es liege hier „weder eine konservative noch eine revolutionäre Bewegung vor; sie ist nicht von einer bewußten Idee gelenkt wie die Arbeiter- und die Frauenbewegung, wo es galt, neue Rechtsverhältnisse und Institutionen zu schaffen. Der Gegenstand und Sachverhalt dieser Bewegung ist vielmehr *die praktisch verwirklichte Selbsterziehung in jugendlichen Gemeinschaften*“.

Das „Pathos der Jugendbewegung“, so U. HERRMANN (1991, S. 168f.), war romantisch, kulturkritisch, großstadtfeindlich, „erfüllt von einer Sehnsucht nach einem ‚neuen Leben‘ in einer ‚neuen Zeit‘, jenseits von Mechanik und entfremdeter Zivilisation.“ In diesem Sinn bezeichnet HERRMANN die Jugendbewegung als „Teil der zeitgenössischen Emanzipations- und Lebensreformbewegung“.

Obwohl von ihren Wortführern durchaus in die Tradition der großen „Emanzipationsbewegungen“ gestellt, wurde doch auch ein Bruch zwischen Jugendbewegung und diesen traditionellen Bewegungen geltend gemacht. Die Jugendbewegung – so GUSTAV WYNEKEN in einem Aufsatz für die Zeitschrift „Freie Schulgemeinde“ von 1916 – „gehört nicht zu den sozialen Emanzipationskämpfen, die noch alle dem Zeitalter des wissenschaftlichen Geistes angehören und in seinen Kategorien denken. Es geht nicht so mechanisch-quantita-

von Menschen sich in gleicher Lage befinden – nicht bloß aus der wirtschaftlichen Lage gehen Bewegungen hervor –, in gleicher soziologischer und seelischer Position, daß ihnen ein Bewußtsein der Zusammengehörigkeit aufdämmert eine mehr oder minder klare Erkenntnis derselben, eine instinktive Sehnsucht nach Gemeinsamkeit und Zusammenschluß, dann ist eine Jugendbewegung vorhanden“ (FISCHER 1915, S. 27).

- 4 Keiner hat diese Hoffnung emphatischer beschrieben als F. NIETZSCHE: „Schenkt mir erst Leben, dann will ich euch auch eine Kultur daraus schaffen! ... Wer wird ihnen dieses Leben schenken? Kein Gott und kein Mensch: nur ihre Eigne Jugend: entfesselt diese, und ihr werdet mit ihr das Leben befreit haben. Denn es lag nur verborgen, im Gefängnis, es ist noch nicht verdorrt und erstorben“ (NIETZSCHE 1994, S. 237).

tiv weiter: Emanzipation erst des dritten, dann des vierten Standes, dann vielleicht des fünften, dann der Frauen, dann der Jugend, dann der Kinder und zuletzt der Haustiere, sondern hier tritt etwas qualitativ Neues ein. Der Kampf der Jugend ist ja tatsächlich ein Kampf ... in seinem innersten Gewissen: es ist der Kampf des Lebens wider den Begriff, es ist der Freiheitskampf des Leibes“ (WYNEKEN 1916/1963, S. 152). Von den bürgerlichen Reformbewegungen und von der sozialistischen Bewegung unterscheide sich die Jugendbewegung, weil sie nicht lediglich „auf irgendeiner *petitio principii*“ beruhe, sondern ihr Ziel in Beziehung setze zum „unbedingt Seinsollenden, zum wirklich letzten Ziel“ (ebd., S. 155). Im Zentrum stehe ein Wert, apostrophiert als „Steigerung und Erweiterung des Geistes“ und schließlich ein „neuer Kulturwillen“. In diesem Sinne gehe es nicht bloß um Fortschritt oder Reform, sondern um einen Akt der „Neuschöpfung“. Das mache, so W. STÄHLIN (1918/1963, S. 320), die Bewegung zu einer „religiösen Bewegung“ – eine Bewegung, die das Leben selbst heiligt.

3. Entfremdung vom Leben

Die „neuen“ sozialen Bewegungen der Jahrhundertwende brachten die diffusen Aspekte der Angstkommunikation des in seinen Statusaspirationen verunsicherten Bildungsbürgertums sowie eines durch die Erosion traditioneller Ordnungsmuster verängstigten Kleinbürgertums auf einen Nenner. Thematisch entwickelten sich die Bewegungen – in Einklang mit dem lebensphilosophisch dominierten Diskurs – in Frontstellungen gegen die dominanten Ausdifferenzierungslogiken gesellschaftlicher Modernisierung: nämlich in einer Frontstellung zur Kultur der westlichen Aufklärung, zur modernen (Natur)-Wissenschaft, zur Industriegesellschaft sowie in einer Frontstellung zum Parteien- und Verfassungsstaat. Diese Frontstellungen waren durch entsprechende Motive (die wiederum in Schlagworten einer öffentlichkeitswirksamen Krisendiagnose zugespitzt wurden) begründet: ein antirationalistisches Motiv (Zivilisation), ein antipositivistisches Motiv (Quantifizierung), ein antikapitalistisches Motiv (Entfremdung) und ein antidemokratisches Motiv (Zersplitterung).

Beispielhaft kann hier ein Text zitiert werden, der nicht nur von der Jugendbewegung emphatisch aufgenommen wurde. Der Lebensphilosoph LUDWIG KLAGES – für viele auch ein Vordenker der Lebensreform – argumentierte in seinem Aufsatz „Mensch und Erde“ von 1913 entlang dieser vier Frontstellungen:

- Die Zivilisation zerstört die „seelischen Werte: des Blutes, der Schönheit, Würde, Inbrunst, Anmut, Wärme, Mütterlichkeit“ (KLAGES 1913/1937, S. 34).
- Wissenschaft und Technik stehen im Dienste eines „schrackenlosen Beutehungers“, der im Namen des Fortschrittes „in Wahrheit auf die Vernichtung des Lebens aus [ist]“ (ebd., S. 25).
- Der Kapitalismus macht die Menschen zu „Sklaven des ‚Berufs‘, die sich maschinenhaft im Dienste großer Betriebe verbrauchen“ (ebd., S. 29).

- „Gruppen und Grüppchen schließen sich rücksichtslos zusammen um Sonderinteressen“, ihre Motive sind „Eigensucht“ und „Ehrgeiz“ (ebd., S. 29f).

Die Gerechtigkeitsthemen der traditionellen egalitaristischen Bewegungen wurden durch die Thematisierung kollektiver Existenzkrisen verdrängt. Nicht lediglich partikulare Interessen, das Leben selbst war bedroht. Die soziale Kohäsion der Bewegung konnte folglich nicht länger über Interessenidentität, sondern mußte nun über Betroffenenidentität gestiftet werden. Kulturalistische Zeitdiagnosen betonten – in einer mehr oder weniger deutlichen Abgrenzung von den klassischen Bewegungsthemen der materiellen Deprivation und der Vorenthaltung von politischen Freiheitsrechten – eine Entwertung der Werte, einen Verfall von Sitten und Traditionen. Verdichtet wurde diese Diagnose mit Hilfe der Entfremdungsvokabel, die die alte Kontingenzformel der Ausbeutung ablöste.

Die neue Bewegung – hier von REINHARD BUCHWALD (1925, S. 15) für die Volkshochschulbewegung formuliert – sei eine „Gegenäußerung, eine Empörung, ein Befreiungsversuch gegen eine Not, die unsere Zeit beherrscht und die wir gemeinhin die Mechanisierung unseres Lebens nennen. Diese Mechanisierung hemmt das persönliche, das eigentlich erst menschliche Leben des Menschen“. Nicht die Systemlogiken von Ökonomie und Politik bildeten die thematischen Referenzen⁵ – wie bei den egalitaristischen Bewegungen –, sondern lebensweltliche Bezüge, die – in der Wahrnehmung der Aktivisten – gegen die die Lebenswelt permanent bedrohenden Systemimperative verteidigt werden mußten. Diese Verteidigung gelinge nur in einem Akt der Selbstverweigerung gegenüber den modernen Zwängen (z.B. Konsum, Beruf, Stadt etc.) und in einer Rückbesinnung auf vermeintlich ursprüngliche Lebensweisen. Die korruptierte Gesellschaft kranke an einer falschen Lebensweise ihrer Mitglieder. Darum sei Gesellschaftsreform nur als Lebensreform denkbar, und die sei wiederum – wie der Mediziner FRIEDRICH LANDMANN (1921, S. 65) in einer programmatischen Schrift der Lebensreformbewegung von 1921 notierte – „vor allen Dingen Selbstreform“.

Die klassische soziale Bewegung hatte ihre Überzeugungskraft eingebüßt. An die Stelle des Kampfes um die Durchsetzung von Kollektivinteressen trat das Bekenntnis zur Selbstreform und zum „neuen Menschen“: „Nachdem die soziale Gesinnung nichts überraschend Neues mehr und selbstverständlich geworden war, setzte sich die ursprüngliche Bewegung fort, und der ‚neue Mensch‘, der ‚reine Mensch‘, den man, sich selbst erziehend, in sich schaffen will, hat zwei Seiten: er ist unmammonistisch und unmaterialistisch, entsagt also selbstverständlich dem Egoismus und dem Dienst aller weltlichen Formen, die zum sozialen Unheil geführt haben und führen; wenn er dies aber tut, so ist dies nicht bloß eine sittliche, sondern eine Tat der Bildung, einer um des Ich willen notwendigen Wandlung und Erneuerung“ (BUCHWALD 1925, S. 65).

5 Zumindest spielen sie nur noch eine nachgeordnete Rolle, wie etwa bei R. BUCHWALD (1925, S. 67): „Wir stehen in einer geistigen Bewegung, die den geistigen Menschen, den eigentlichen Menschen schaffen will. Sie wendet sich deshalb gegen äußere Hemmnisse in Wirtschaft, Staat und Kultur, die sich diesem Werden widersetzen. Aber auch wenn die Hemmnisse beseitigt wären, würde doch die Menschwerdung nicht von selbst geschehen. Sie bleibt immer Arbeit, Bildungsarbeit, Selbsterziehung“.

4. *Leben und Gemeinschaft als praktische Verpflichtung*

Jugend- und Lebensreformbewegung knüpften an die Kulturkritik der Jahrhundertwende an und verliehen dieser in einer lebensreformerischen Wendung eine neue Radikalität. Sie entwarfen sich als kulturelle Gegenbewegungen mit einem ausgeprägten Naturbezug. Insofern spielte der Lebensbegriff, der zu einer Kernformel des zeitgenössischen Diskurses wurde (vgl. RITTER 1971), eine ganz entscheidende Rolle bei der Bündelung der manchmal durchaus heterogenen Aktivitäten (wie etwa Naturerlebnis, Wandern, Naturheilkunde, Vegetarismus, Vivisektion, Körperkult usw.). Leben war die Gegenthese zu einer als maßlos bezeichneten Zivilisation, die ausschließlich in Destruktionspotentialen wahrgenommen wurde.

„Leben ist beständiger Wiedererneuerung fähige Form“ so LUDWIG KLAGES (1913/1937, S. 31). Dabei wurzelte die Lebensmetaphorik der Reformbewegungen im romantischen Pantheismus, der Leben als ein in der ganzen belebten und unbelebten Natur (mit dem Menschen als Krönung) waltendes Prinzip und die individuellen Erscheinungen jeweils als „Emanationen aus der höchsten Idee des Lebens“ (SCHELLING 1806; zit. nach RITTER 1971, S. 78) begriff. „Gelände, Wolkenspiel, Gewässer, Pflanzenhülle und Geschäftigkeit der Tiere [wirken] aus jeder Landschaft ein tieferregendes Ganze[s], welches das Einzellebendige wie in einer Arche umfängt, es einverwebend dem großen Geschehen des Alls“ (KLAGES 1913/1937, S. 21). KLAGES wies dieser pantheistischen Vorstellung einen zentralen Platz in der Kampfstellung gegen den Rationalismus zu. Er zeichnete – ganz im Sinne des lebensreformerischen und lebensphilosophischen Diskurses seiner Zeit – ein Harmoniebild der Natur, das er in schroffer Ablehnung der evolutionstheoretischen These vom „Kampf ums Dasein“ entwickelte. „Die Natur“ – so heißt es bei KLAGES (ebd., S. 31) – „kennt keinen ‚Kampf ums Dasein‘, sondern nur den aus der Fürsorge für das Leben“.

Mit der Heiligung des Lebens verband sich schließlich auch ein Tatidealismus, der die unmittelbare instinktive, manchmal auch irrationale Handlung – unberührt von aller Strategie und Konvention – würdigte. Die „unmittelbare tat“ – so der GEORGE JÜNGER FRIEDRICH WOLTERS (1910, S. 145) – „wird bedingungslos aus der inneren gewalt hervorgestoßen und muß an jeder leere und an jedem gegensatz ihre lebensflamme versuchen“. Die vitalistische Lebensphilosophie grenzte sich dabei deutlich ab von einer „mechanistisch-naturwissenschaftlichen Maschinentheorie des Lebens“ (EBRECHT 1998, S. 264), wie sie etwa durch ERNST HAECKEL (z.B. 1899/1960) repräsentiert wurde, und stellte einen sich autonom entwickelnden Organismus ins Zentrum ihrer Entwürfe. Kritik der Gesellschaft verstand sich als „entscheidung für das lebendige“. Dabei stand das Modell des Organismus einer Erneuerung der Gesellschaft Pate: „die quellen der Schaffenden Kraft zu suchen, zu handeln, zu gestalten und zu schauen, ist not für jeden, der glied einer neuen schöpfung werden will; und wer nicht selber quell sein kann, der soll sich an ihm tränken, soll in selbstloser bescheidung und freier selbsthingabe den schaffenden dienen und so als empfangender am lebendigen teil haben. Dann schießen die teile von selbst zu einer harmonischen bildungseinheit, einer kultur zusammen; denn der neue leib sieht organisch die säfte, die ihn fördern, nimmt an was ihn erbaut, stösst

ab was ihm nicht taugt und wächst auf, wenn seine wurzel nur an die ewigen wasser rührt und seine krone in luft und sonne steht“ (WOLTERS 1910, S. 145). Mit der ihm eigenen subtilen Ironie beschrieb THEODOR LITT in seiner Schrift „Die Philosophie der Gegenwart und ihr Einfluß auf das Bildungsideal“ von 1925 die Aspirationen der Lebensphilosophie folgendermaßen: „Schöpferische Entwicklung aus den Tiefen unendlich zeugenden Lebens, Freiheit der ungehinderten Selbstenfaltung für den einzelnen wie für die Gemeinschaften, unverkümmerte Fülle des Erlebens, lebenddurchströmte Totalität aller Seelenkräfte statt intellektualistischer Verödung, Totalität von Leib und Seele statt dualistischer Entzweiung, Totalität menschlicher Gemeinschaft statt egoistischer Absonderung, Totalität endlich aller kosmischen Kräfte statt atomistischer Vereinzelung – so lauten die bis ins Unendliche variierten Forderungen, sie alle der praktische Ausdruck desselben Geistes, der die Weltschau der Lebensphilosophie formte. Und im Hintergrund von alledem die glühende Erwartung einer universalen Harmonie, die alle die gegenwärtige Welt zerreißen den Entzweiungen in einem grandiosen Zusammenhang der Menschen, ja des ganzen kosmischen Kräftespiels auflösen wird“ (LITT 1925, S. 37).

Natur und Leben wurden zu Schlüsselsymbolen für ein Bedürfnis nach Ursprünglichkeit und Wahrhaftigkeit in einem durch Modernisierungsbrüche aufgezwungenen Prozeß der Selbstbesinnung: „Wer mit der Natur im Bunde steht, wird ein Feind der Lüge und des Scheins, und sein Wesen erfüllt sich mit einem leidenschaftlichen inbrünstigen Willen zur Wahrheit. Er wird empfindlich für jede Gestalt, in der unaufrichtiges Wesen ihm zugemutet wird, und hat das heiße Bemühen, wenn auch unter Kämpfen, Schwierigkeiten und Opfern, in der Gestaltung seines eigenen Lebens und in seinen mannigfachen Beziehungen ganz ehrlich und wahrhaftig zu sein“, so der zeitgenössische und sympathisierende Beobachter der Jugendbewegung WILHELM STÄHLIN (1918/1963, S. 311). Die Jugendbewegung war „von Anfang an eine Lebensbewegung; verborgen in ihren Ursprüngen, grundsatz- und tendenzlos wie das Leben selbst, aber ihrer selbst gewiß und ihres Daseins froh wie alles wahrhaft Lebendige“ (ebd., S. 305). Und weiter: „Mit dem Instinkt des Lebens hat die Jugend ihren Bundesgenossen gefunden und liebt ihn mit inbrünstiger Freundschaft: die Natur“ (ebd., S. 309). Die Natur ist „die große Offenbarerin“ einer Religion, die sich nicht als „Teil- oder Sondergebiet des Lebens“ versteht, sondern als „innerste Kraft und Weihe des Lebens überhaupt“ (ebd., S. 320).

Der zweite Schlüsselbegriff, der in der Lage war, unterschiedlichste Befindlichkeiten zu kanalisieren, war der Gemeinschaftsbegriff⁶. „Das Idol dieses Zeitalters ist die Gemeinschaft“ schreibt HELMUT PLESSNER 1924 in seiner luziden Abhandlung über die „Grenzen der Gemeinschaft“ (PLESSNER 1924/1972, S. 26). Die Jugendbewegung, die – so PLESSNER – zunächst aus dem Protest gegen die moderne Gesellschaft erwuchs, mußte, „wenn sie eine Bewegung der Erneuerung und nicht bloß der Asphaltfeindschaft sein wollte, ... Ideen haben. Ihre Idee war: Los von der Zivilisation, empor zur Gemeinschaft“ (ebd., S. 33). Das „tiefere Gemeinschaftserlebnis“ sei – so stellte auch EDUARD SPRANGER 1921 fest – „der einzig sichtbare, aber für sich genug beachtenswerte Grundzug der heutigen Jugendbewegung ... An diesem Erlebnis erkennen sich die Gei-

6 Zum pädagogischen Gemeinschaftsdiskurs vgl. J. OELKERS (1989, S. 157ff.).

ster. In ihm ist der neue Typus Mensch begründet“ (SPRANGER 1921/1928, S. 156). Gemeinschaft meinte den „Inbegriff lebendiger, unmittelbarer, vom Sein und Wollen der Personen her gerechtfertigter Beziehungen zwischen Menschen. Echtheit und Rückhaltlosigkeit sind ihre wesentlichen Merkmale, Gebundenheit aus gemeinsamer Quelle des Blutes zunächst ihre einheitstiftende Idee“ (PLESSNER 1924/1972, S. 41).

FERDINAND TÖNNIES berühmte Abhandlung „Gemeinschaft und Gesellschaft“ – bereits 1887 erschienen – entfaltete zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine enorme Breitenwirkung. Seine Differenzierung zwischen dem „Wesenswillen“ auf der einen Seite, den er als elementaren und natürlichen Willenstypus beschrieb und dem er die Gemeinschaftsformen des Blutes, des Ortes und des Geistes zuordnete und dem „Kürwillen“ auf der anderen Seite, der die Gesellschaft stiftet und dem wiederum der Vertrag zugeordnet ist, traf den Nerv der Zeit. Ein notwendiger Ausdruck der Gemeinschaftseuphorie war die Ablehnung der Organisation – insbesondere der Parteiorganisation –, die als sichtbarster Ausdruck einer durch zweckrationales Handeln dominierten Gesellschaft galt. THEODOR WILHELM (1963, S. 13) hat rückblickend die Ablehnung aller Organisationsförmigkeit als eine Grundhaltung der Jugendbewegung beschrieben: „Die Hochschätzung des ungeteilten Lebens und der schöpferischen Kräfte führte nicht nur zu Vernachlässigung der Rationalität, sondern auch zur Mißachtung des Organisatorischen“.

Ein tiefes Mißtrauen gegenüber dem Parteienstaat erhöhte die Attraktivität der Bewegungsformel für die Selbstbeschreibungen vieler gesellschaftlicher Gruppen. Die Anwaltschaft für ein wie auch immer definiertes gesellschaftliches Allgemeines kennzeichnete – im Unterschied zu den durch den Streit um die Durchsetzung divergierender Interessen aufeinander bezogenen Parteien – das Selbstverständnis „neuer“ sozialer Bewegungen. Die marxistischen und sozialistischen Gruppierungen verloren im Horizont dieses Selbstverständnisses mit der parteiförmigen Organisation ihrer Interessen zunehmend ihren Bewegungsscharakter. Dagegen entwarfen sich Jugend- und Lebensreformbewegung – als Gegenmodell zur „Tyrannei der Parteien“ und zur „Übermacht der Verbandsinteressen“ (WILHELM 1963, S. 21) – als Garanten einer Wiederherstellung des „Vaterland(es) ohne Partei“ und der „Gemeinschaft des ganzen Volkes“ (ebd., S. 20).

Mit einer deutlichen Geste der Abwendung von einem durch Interessendivergenzen gezeichneten Parteienstaat suchten die entschiedensten Lebensreformer und Jugendbewegten in der Siedlungsbewegung eine konsequente Umsetzung gemeinschaftlicher Prinzipien (vgl. LINSE 1983). Die Siedlung repräsentierte die Gemeinschaft des Bundes. Sie wurde durch eine gemeinsame Werthaltung und Weltanschauung gestiftet und gründete im Gegensatz zur Zufalls- oder Zweckgemeinschaft auf einer emphatischen und gelebten Solidarität. Ihr lag eine Brüderlichkeitsethik zugrunde, die auf Leistungsvergemeinschaft und Bedarfsgerechtigkeit setzte. In einer modernen funktional differenzierten Gesellschaft steht diese Brüderlichkeitsethik – wie MAX WEBER (1995, S. 372) gezeigt hat – allerdings im Widerspruch zu den ökonomischen und politischen „Ordnungen und Werten der Welt“ und kann sich aus diesem Grund nur als sektiererische Gemeinschaft realisieren. Sie entwickelt gegenüber der Mehrheitsgesellschaft zwangsläufig eine missionarische Attitüde und

begreift sich, so der Lebensreformer F. LANDMANN (1921, S. 29), als eine „Keimzelle einer gesunden und gesitteten menschlichen Gesellschaft“ und als „Träger einer besseren Zukunft, Retter des Volkes, Mitbegründer einer neuen und wahren Menschheitskultur“.

Gemeinschaft wurde im Bewegungsdiskurs in eine unmittelbare Relation zum Führertum gebracht: „Wo immer das Leben sich gemeinschaftlich gestaltet, ... bringt es ein emotional getragenes Führertum hervor“ (PLESSNER 1924/1972, S. 40).

Erhielt der Bewegungsbegriff seine Wirkmacht durch die scharfe Kontrastierung mit allem Organisationsförmigen, trat die Bedeutsamkeit des Führers vor dem Hintergrund der Negativfigur des (Partei-)Funktionärs ins Bewußtsein. Für die Jugendbewegung war ein wesentliches Merkmal ihrer Unabhängigkeit, daß „in ihr die Führer aus den eigenen Reihen aufstiegen“ (SONTHEIMER 1994, S. 215), während in den Jugendpflegeorganisationen berufene „Funktionäre“ die Arbeit bestimmten. Der in den „neuen“ Bewegungen praktizierte Führerkult prämierte das „heroische Individuum“ und einen „aristokratischen Willen“ (RAMMSTEDT 1978, S. 106).

5. Ästhetische Inszenierung und kulturelle Erneuerung

Die ästhetischen Inszenierungen von Jugend- und Lebensreformbewegung erwachsen aus dem bis weit in die Gesellschaft hineinreichenden zeitgenössischen Bedürfnis nach Kulthandlungen, Mythen und Religionssurrogaten. Sie waren Antworten auf die Rationalisierungszwänge einer modernen Gesellschaft, die in erster Linie zweckrationales Handeln positiv sanktionierte und gleichzeitig traditionelle soziale Zusammenhänge schleichend erodieren ließ.

Säkularisierung (vgl. zum folgenden PLESSNER 1935/1988), aber auch das in besonderem Maße durch die Glaubensspaltung erzwungene Bekenntnis und die Institutionalisierung einer Staatskirche, zerstörten die tradierte Religiosität und den Milieucharakter der Religion. Der evangelische Charakter der lutherischen Theologie intellektualisierte zudem die Beziehung der Gläubigen zu ihrem Gott. Alle diese Entwicklungen führten zu einer zunehmenden Verdrängung der gelebten Religiosität in außerkirchliche Bereiche und brachten die von HELMUTH PLESSNER beschriebene „Weltfrömmigkeit“ hervor. T. NIPPERDEY (1998, S. 121) spricht von einer „vagierende[n] Religiosität“, deren Charakter „undogmatisch, un- oder höchstens randkirchlich“ sei. Es dominierte eine „Welt- und Lebensfrömmigkeit ... als latenter Pantheismus“, vor dessen Hintergrund die neuen Bewegungen die Leerstellen besetzten, die der Säkularisierungsprozeß hinterlassen hatte. EDUARD SPRANGER notierte 1921: „Der Kern der echten Jugendbewegung ... ist ... religiös. Alle charakteristischen Merkmale sprechen dafür: Bekehrung, Wiedergeburt, *vita nuova*, persönliche Offenbarungen“. SPRANGER blieb dabei nicht verborgen, daß diese Weltfrömmigkeit durch eine Vagheit der Glaubensinhalte gekennzeichnet ist: „Dem Außenstehenden mag oft genug das Gemeinschaftserlebnis ohne greifbaren Inhalt scheinen“ (SPRANGER 1921/1928, S. 156).

Die Religion des Lebens war nicht auf ein Dogma festzulegen, in ihr amalgamierten sich unterschiedlichste Sinnentwürfe und Deutungsmuster. Im Zen-

trum des Interesses standen deshalb weniger Glaubensinhalte, „als vielmehr die liturgischen Aspekte der Kulte“ (JANZ 1987, S. 106). „In den Ausdrucksformen und im Lebensstil ist vieles ... überwiegend ästhetisch: Eros, Naturfreude, Mondnacht, Feuerzauber“ – so der zeitgenössische Beobachter EDUARD SPRANGER (1921/1928, S. 156). Es war die oft perfekte Regie, die strenge Choreographie der symbolischen Handlungen und Praktiken, die viele zu faszinieren vermochte. Kulthandlungen wie Sonnenwendfeiern, Initiationsrituale, Opferrituale und Reinigungszeremonien oder Kultsymbole wie Hakenkreuze, Hexagramme, Runen und heraldische Tiere waren Ausdruck einer säkularisierten Religiosität, die dem Relativismus der Werte „Ewigkeitswerte“ wie Reinheit, Wahrhaftigkeit oder Schönheit entgegenzusetzen suchte.

Aufwendige „liturgische Arrangements“ (JANZ 1987, S. 107) verdeckten die mangelnde Eindeutigkeit der Inhalte, fehlte doch mit der Fixierung auf den Reproduktionsbereich ein Brennglas wie die Klassenlage, das die soziale Bewegung auf ein eindeutiges Thema und damit auch auf eine bestimmte Richtung festlegte. Dagegen verwies schon die Kernformel vom „Dritten Weg“ auf eine Politik des Sowohl-als-auch-nicht. Auch die paradoxen, wenngleich treffenden Formeln von der „rückwärtsgewandten Utopie“ oder der „konservativen Revolution“ machen die inhaltliche Unterdeterminiertheit der Bewegungen deutlich. Diese Unschärfe des Zielkorridors wurde kompensiert durch den Aufwand der Darstellung. Die ikonographische Malerei eines HUGO HÖPPNER (besser bekannt unter dem Namen FRIDUS) (vgl. FRECOT u.a. 1997; SCHUSTER 1996) ist ein Beispiel dafür; seine Bilder wurden zu Andachtsbildern einer Missionsbewegung im Dienste kultureller Erneuerung. Sie präsentieren Symbole und Zeichen, die eine geheimnisvolle Bedeutung suggerieren und die nur eine auserwählte Gemeinschaft zu entschlüsseln vermag.

Dabei ist eine eklektizistische Aneignung unterschiedlicher – teils widersprüchlicher – Symbole aus früheren oder fremden Kulturen auffällig. Ob in der Literatur, der Malerei, in der damals beliebten Tempelarchitektur, im ekstatischen Ausdruckstanz oder im Gemeinschaftsleben zahlreicher intellektueller und künstlerischer Kreise, überall bedienten sich die Protagonisten der Lebensreform relativ willkürlich aus dem reichen Vorrat an germanischen, mittelalterlichen, ägyptischen, griechischen aber auch christlichen Symbolsystemen. Diese ästhetischen Inszenierungen waren offensichtlich in der Lage die kulturellen Erneuerungsbewegungen zu integrieren, denen ein klar umrissenes Protestthema abhanden gekommen war. Sie waren tragende Pfeiler eines pädagogischen Sendungsbewußtseins im Dienste eines Projekts gesellschaftlicher Erneuerung, das als ästhetische Antizipation des „neuen Menschen“ viele überzeugte.

Im Horizont des durch die Lebensphilosophie proklamierten Prinzips einer „Allgegenwärtigkeit“ der Kunst erschienen „Nation, Staat und Gesellschaft als eine primär künstlerische Aufgabe“ (HEIN 1991, S. 135). In diesem Prozeß der „Entgrenzung der Künste“ (MATTENKLOTT 1997, S. XI), der das idealistische Prinzip von der Autonomie der Kunst aufweichte, sollte eine unmittelbare Relevanz für das Leben zurückgewonnen werden: „Der Rose – nicht der Rosette – soll die deutsche Bildung gleichen. An Stelle der Konvention muß die Wirklichkeit, an Stelle der Phrase das Leben treten“, forderte der Stichwortgeber der Reformbewegung JULIUS LANGBEHN (1892, S. 354). Kunst muß – so der ent-

sprechende ästhetische Imperativ – wieder an das Leben rückgebunden werden. Und umgekehrt: die „Vergeistigung“ des Lebens, präziser: die Verbindung des „werktätigen Leben[s]“ mit einem „geistigen Leben mit metaphysisch, bedeutsamem Gehalt“ ist Aufgabe der Kunst in ihrer „Urform als angewandte Kunst“ – postulierte WILHELM FLITNER in seiner Abhandlung „Laienbildung“ von 1921 (S. 30).

Am Beispiel der Musik entwickelte FLITNER Kriterien für einen neuen Kunstbegriff: „Zunächst muß die Kunst chorisch sein, die im Volk ein Leben haben will. Sie muß Gemeinschaftskunst sein“ (ebd., S. 11). Daraus ergibt sich der produktive Charakter der Kunst: „Alle im Leben unmittelbar stehende Kunst muß so geartet sein, daß alle, denen sie Ausdruck ihrer Ergriffenheit ist, im Chor miteinstimmen, mit produktiv werden, beteiligt und Könner minderen Grades“ werden. Das neue Kunstverständnis sei Ausdruck einer „Zeit ... der Wiedergeburt“, in der auch die „bewußte Erziehung eine geschichtliche Arbeit“ (ebd.) tue. Eine Laiengeistigkeit könne nur zurückgewonnen werden, wenn die „geistigen Menschen, Künstler, Denker, Weise aus jeglichem Beruf“ sich auf eine „Lebenspraxis ganz besonderer Art“ einließen: „Solche Praxis, aus innersten Bedürfnissen der Geistigen wachsend, ist die pädagogische Gemeinschaft“, und die „pädagogischen Gemeinschaften erzeugen von selbst und ganz unmittelbar aus dem Leben neue Ansätze chorischer angewandter Kunst; sie stellen die natürliche Lebenslage dauernd neu her, in der solche Kunst gedeiht“ (ebd., S. 31). In der pädagogischen Gemeinschaft entstehe und festige sich das neue Kunstideal: „Was Laien letztlich zu Künstlern macht, ist ein geistiges Ereignis innerhalb der neuen Gemeinschaften, und nicht die Bildungsabsicht“ (ebd., S. 23). Dies gelinge nur „in Bruderschaften ..., die unseren pädagogischen Gemeinschaften gleichen“ (ebd., S. 30). In diesen Bruderschaften, deren Prototyp FLITNER in der Jugendbewegung (der „autonomen Bildungsbewegung“) zu erkennen meinte, verwirkliche sich die Laienbildung, von ihnen strahle sie ins gesamte Volk hinein (vgl. ebd.). In den neuen Gemeinschaften würden „die typischen Gesinnungen des ersten Industriezeitalters überwunden“ und so sollten „Einfachheit, Natürlichkeit wieder entstehen“ (ebd., S. 23). Dieses großangelegte Bildungsprojekt, das immerhin in unmittelbarem Zusammenhang gebracht wurde mit dem Projekt einer „Wiedergeburt“ des natürlichen, wahren Menschen, entwickelte FLITNER gewissermaßen am Modell der „neuen“ sozialen Bewegungen, an dem durch diese praktisch gewordenen Kunstbegriff und an ihren Gemeinschaftsformen, die die wichtigste Antithese zur wachsenden Organisationsförmigkeit des gesellschaftlichen Lebens repräsentierten.

Der Antimodernismus der neuen Bewegungen präsentierte sich affektiv, nicht rational. Modernisierungskritik war keine Angelegenheit politischer Positionierung, sondern Ausdruck einer tiefsitzenden Empfindung, die positiv gewendet in pädagogisches Pathos mündete. LANGBEHNS wirkmächtiges Pamphlet „Rembrandt als Erzieher“ ist das beste Beispiel: Die Kunst in der Gestalt von REMBRANDT wirke als Volkserzieherin. Sie verkörpere, als Antithese zur „mikroskopische[n] Weltanschauung“ der Naturwissenschaft (LANGBEHN 1892, S. 62), eine „schöpferische Kraft“, die ihrem Wesen nach der Ganzheit und dadurch der Objektivität verpflichtet sei: „Die künstlerische Weltauffassung ist also nur scheinbar eine subjektive, in Wirklichkeit aber die einzig objektive, da

die Welt ein in sich zusammenhängendes und geschlossenes Ganzes bildet“ (ebd., S. 68)⁷.

Kunst wurde zur Trägerin einer weltanschaulichen Botschaft, eines alternativen Sinnentwurfes; sie gewann – als „Kunstreligion“ (BREUER 1995, S. 15) – ihre Dignität durch ihren Hinweischarakter für die notwendige Selbstreform und galt als ein Katalysator gesellschaftlicher Erneuerung⁸. Umgekehrt erschienen die hochästhetisierten, von „Jugend- und Lebensreform entworfenen[n] Gegenwelten“ im Lichte eines Gesamtkunstwerkes (HEIN 1991, S. 40). Die ästhetischen Inszenierungen verliehen der zunächst ganz praktischen Reformbewegung einen metaphysischen Schein und trugen damit zur Kompensation der schmalen quantitativen Basis der Bewegung bei. In diesem Klima eines kulturellen Enthusiasmus wurden Jugendbewegung und Lebensreformbewegung zu Trägern eines Projektes gesellschaftlicher Reform via Selbstentfaltung des schöpferischen Genius.

Diejenigen, die die vordergründige Substitution von politischem durch ästhetisches Handeln betrieben, beobachteten institutionalisierte Formen politischer Kommunikation mit äußerstem Vorbehalt; vornehmlich der Parlamentarismus erfuhr eine starke Ablehnung: Die rationalisierten Formen der Entscheidungsfindung erschienen vor den Ewigkeitswerten einer „wahren Bildung“, einer „echten Kunst“ und einer „unmittelbaren Erlebnissfähigkeit“ als „Korruptionierung des hohen, einzig akzeptablen Anspruchs“ (HEIN 1991, S. 35).

Die Ästhetik vermochte scheinbar als einzige Instanz den „Hunger nach Ganzheit“ (GAY 1970, S. S. 99) in einer durch Entdifferenzierungsprozesse geprägten Zeit zu bedienen, indem sie ein Angebot der Versöhnung von Mensch und Welt formulierte, das „harmonische, organische Totalität“ (BREUER 1995, S. 16) versprach. An dem um die Jahrhundertwende so populären „Lichtgebet“ des Malers FIDUS läßt sich dieser Versuch einer erneuten Ineinssetzung des kontingenzabsorbierenden Ewigkeitswertes der Natur mit Sittlichkeit und Schönheit demonstrieren.

Das Bild zeigt aus der Perspektive eines rückwärtigen Beobachters eine androgyne Jünglingsgestalt, die – in einer durch Vitalität und Entschiedenheit charakterisierten Geste – die Arme ausgebreitet, den Körper dem Himmel entgegenstreckt. Die Gestalt repräsentiert mit ihren Merkmalen der Geschlechtslosigkeit und Nacktheit die „reine“ Natur (vgl. JANZ 1987, S. 113f). Die Szene ist aus jedem erkennbaren historischen oder geographischen Kontext herausgelöst, der Fels auf dem die Jünglingsgestalt steht und die Komposition aus Himmel und Wolken wirken ebenso wie der nackte Körper eher wie „Requisiten ewiger Natur“ (ebd.) und erzeugen den Eindruck einer zeitresistenten Bedeutsamkeit. Die unverdorbene Jugend vermag bar jeder inhaltlichen Festlegung die Sittlichkeit schlechthin zu demonstrieren.

Reproduktionen dieses heute nahezu in Vergessenheit geratenen Bildes hatten um die Jahrhundertwende einen enormen Verbreitungsgrad⁹. Dies läßt darauf schließen, daß das zunächst „subkulturelle Experiment“ (HEIN 1991, S. 40)

7 Aber auch ganz profane Argumente bringt LANGBEHN (ebd., S. 14) ins Spiel: Kunst sei (Langbehn ist hier durchaus der Semantik der Moderne verhaftet) die wichtigste Größe einer „geistigen Nationalökonomie“.

8 Vgl. die Analysen des Werkes von FIDUS durch FRECOT u.a. (1997, S. 267).

9 Vgl. die Rekonstruktion der verschiedenen Fassungen bei FRECOT u.a. (1996).

der neuen Bewegungen, die korrumpierte Gesellschaft ästhetisch zu transzendieren, weitaus mehr Menschen affizierte als den engen Kreis der Aktivisten.

6. Schluß

Was ließ (und läßt fortwährend) die „neuen“ sozialen Bewegungen für die Pädagogik so attraktiv erscheinen?

Es war nicht nur der Selbsterziehungsgedanke der Jugend, der gegen die als autoritätsfixiert gebrandmarkte Schulpädagogik des 19. Jahrhunderts ins Spiel gebracht und der zum Anlaß unterschiedlichster pädagogischer Reformbemühungen unter dem Stichwort „Eigenrecht des Kindes/der Jugend“ stilisiert wurde. Es war ein viel weiter greifender pädagogischer Enthusiasmus der kulturellen Bewegungen, der seinen Adressaten nicht lediglich in einer spezifisch pädagogischen Klientel, sondern in der Gesamtheit des Volkes sah. Die Jugendbewegung – so EDUARD SPRANGER (1921/1928, S. 103) – „ist nicht eine Schulrevolution ..., sondern das Wetterleuchten einer neuen Geistesart – neues Seelentum, neues Volkstum“.

Als Teil dieser Bewegungen empfand sich die Pädagogik als gestaltende Macht. Sie betrachtete ihre „Bestrebungen ... mehr als schulisch“, nämlich „irgendwie lebensgestaltend“ (BUCHWALD 1925, S. 20). Ihr ging es nicht *ausschließlich* um die Entwicklungschancen des pädagogischen Zöglings, sondern um ein „neues Menschentum“ im Interesse einer Erneuerung des ganzen Volkes. HERMAN NOHL (1988, S. 81) beschreibt am Beispiel der Landerziehungsheime die Reichweite der neuen Pädagogik: „Die Schulnot ist nur ein Teil der gewaltigen allgemeinen Notlage, und sie ist nicht bloß durch Reformen zu heilen, sondern verlangt eine völlige innere Umwendung. Auch hier erscheint als der letzte Kern der Krise der Verlust der Charakterkraft des Einzelnen und die Atomisierung der Gesellschaft. Die Aufgabe ist die Schaffung eines neuen Typus und das Mittel eine neue Gemeinschaftsbindung“. Das „innerste Ziel“ der pädagogischen Bewegungen sei der „Wille zu einem neuen Typus Mensch in einer neuen Gemeinschaft“. Getragen würden die Bewegungen von der Überzeugung, „daß die Lebensform solcher Gemeinschaft auch die lebendige Sphäre ist, in der die Erziehung am vollständigsten gelingt, der gegenüber alle Wissensvermittlung und Methodik sekundär ist“ (ebd., S. 78).

Keine andere Instanz vermochte in einer auseinanderdriftenden Gesellschaft die Voraussetzungen einer allgemeinen Erneuerung: „Wahrhaftigkeit“ und „neues Menschentum“ besser zu repräsentieren als die neuen Bewegungen. Die Schlüsselthemen der Epoche (*Leben/Natur* und *Gemeinschaft*), die die Kulturkritik nur in Negativbilanzen eines Verlustprozesses beklagte, wurden in den Bewegungen Gegenstand praktischer Erprobung als Alternativen zum „Zwangsscharakter“ der Organisationen einer modernen Gesellschaft. In ihrer Fixierung auf die Lebenswelt begriffen sich die Bewegungen als praktische Antithese zu den Systemlogiken der modernen Gesellschaft. Nicht einen Kampf um Kollektivinteressen propagierten diese Bewegungen, sondern Selbstreform und Selbsterziehung im Dienste eines „neuen Menschentums“.

Die durch die Bewegung propagierte Einheit von Kunst und Leben prämierte zudem einen kulturenthusiastischen Habitus, der (ästhetische) Bildung

zu einem zentralen Aspekt gesellschaftlichen Wandels erklärte. Die kulturellen Bewegungen konnten sich somit als (soziales) Modell einer Erneuerung der Pädagogik jenseits der Organisationsförmigkeit des Bildungssystem¹⁰ empfehlen. Nur hier – abseits der zweckfixierten modernen Gesellschaft – schien realisiert, was FLITNER (1921, S. 30) mit dem Begriff der „Bruderschaft“ bezeichnete. Diese stand den pädagogischen Gemeinschaften, auf denen alle Hoffnung auf eine Erneuerung der Bildung lastete, Pate.

Literatur

- BECKER, E.: Pädagogischer Universalismus in den neuen sozialen Bewegungen. In: H.-E. TENORTH (Hrsg.): Allgemeine Bildung. Analysen zu ihrer Wirklichkeit, Versuche über ihre Zukunft. Weinheim/München 1986. S. 251–266.
- BEER, W.: Frieden, Ökologie, Gerechtigkeit. Selbstorganisierte Lernprojekte in der Friedens- und Ökologiebewegung. Opladen 1983.
- BLÜHER, H.: Führer und Volk in der Jugendbewegung. Jena 1918.
- BREUER, S.: Ästhetischer Fundamentalismus. Stefan George und der deutsche Antimodernismus. Darmstadt 1995.
- BUCHWALD, R.: Dennoch der Mensch! Die Volkshochschule als geistige Bewegung. Jena 1925.
- DUDECK, A.: Selbstorganisierte Bildungsarbeit im Wandel. In: R. ROTH/D. RUCHT (Hrsg.): Neue Soziale Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland. Bonn 1987, S. 220–237.
- EBRECHT, A.: Leben und Erleben. Die Lebensphilosophie um die Wende zum 20. Jahrhundert. In: T. RÜLCKER/J. OELKERS (Hrsg.): Politische Reformpädagogik. Bern/Berlin u.a. 1998, S. 261–277.
- FISCHER, A.: Die neue Jugendbewegung. In: Zeitschrift für pädagogische Psychologie 16 (1915), S. 22–36 und S. 74–84.
- FLITNER, W.: Ideengeschichtliche Einführung in die Dokumentation der Jugendbewegung. In: W. KINDT: Die Wandervogelzeit. Quellenschriften zur deutschen Jugendbewegung, hrsg. im Auftrage des „Gemeinschaftswerkes Archiv und Dokumentation der Jugendbewegung“. Düsseldorf/Köln 1969, S. 10–17.
- FLITNER, W.: Laienbildung. Jena 1921.
- FRECOT, J. u.a.: Fidus 1868–1948. Zur ästhetischen Praxis bürgerlicher Fluchtbewegungen. Erweiterte Neuauflage. Hamburg 1997.
- GAY, P.: Die Republik der Außenseiter. Geist und Kultur in der Weimarer Zeit. Frankfurt a.M. 1970.
- GURLITT, L.: Kampf um die Jugend. Freundeswort in der Festschrift zur Jahrhundertfeier auf dem Hohen Meißner (1913). In: W. KINDT (Hrsg.): Grundschriften der deutschen Jugendbewegung, hrsg. im Auftrage des „Gemeinschaftswerkes Dokumentation der Jugendbewegung“. Düsseldorf/Köln 1963, S. 96–98.
- HABCKEL, E.: Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie (1899). Mit einer Einleitung von V. Kloh. Nachdruck der 11. Auflage. Berlin 1960.
- HEIN, P.U.: Transformationen der Kunst. Ziele und Wirkungen der deutschen Kultur- und Kunsterziehungsbewegung. Köln/Wien 1991.
- HERRMANN, U.: Pädagogisches Denken und Anfänge der Reformpädagogik. In: C. BERG (Hrsg.): Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte. Bd. 4. 1870–1918. Von der Reichsgründung bis zum Ende des Ersten Weltkriegs. München 1991, S. 147–178.
- JANZ, R.-P.: Die Faszination der Jugend durch Rituale und sakrale Symbole. Mit Anmerkungen zu Fidus, Hesse, Hofmannsthal und George. In: U. HERRMANN (Hrsg.): „Neue Erziehung“, „Neue Menschen“: Erziehung und Bildung zwischen Kaiserreich und Diktatur. Weinheim/Basel 1987, S. 104–120.

10 Die Organisationsferne der pädagogischen Reformprogramme hatte allerdings nicht selten einen rhetorischen Charakter. An vielen Stellen, so ist durch die historische Bildungsforschung mittlerweile vielfach belegt, gab es insbesondere nach 1918 „Partizipationsofferten“ der Gesellschaft und eine allmähliche „Einbindung in das Institutionengefüge der Weimarer Republik“ (TENORTH 1985, S. 46). Unbeschadet dieser „Erfolgsgeschichte“ pädagogischer Reformen scheint die Bewegungsvokabel bis heute ihre Attraktivität nicht eingebüßt zu haben.

- JAPP, K.P.: Soziologische Risikotheorie. Funktionale Differenzierung, Politisierung und Reflexion. Weinheim/München 1996.
- KLAGES, L.: Mensch und Erde (1913). Jena 1937.
- KÜNZLI, R.: Einsichten am Rande? Das Interesse der pädagogischen Reflexion an den Alternativen. In: *Bildung und Erziehung* (1987) 4, S. 453–465.
- LANDMANN, F.: Begriff und Aufgabe der Lebensreform. Mit besonderer Berücksichtigung der deutschen Jugendbewegung. Hartenstein 1921.
- LANGBEHN, J.: Rembrandt als Erzieher. Von einem Deutschen. Leipzig ⁴⁰1892.
- RITTER, J. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 5. Basel/Stuttgart 1971, S. 53–103.
- LINSE, U. (Hrsg.): Zurück, o Mensch zur Mutter Erde. Landkommunen in Deutschland 1890–1933. München 1983.
- LITT, Th.: Die Philosophie der Gegenwart und ihr Einfluß auf das Bildungsideal. Leipzig/Berlin 1925.
- LUHMANN, N.: Protest. Systemtheorie und soziale Bewegungen, hrsg. und eingeleitet von K.-U. HELLMANN. Frankfurt a.M. 1997.
- LÜTKENS, C.: Die deutsche Jugendbewegung. Ein soziologischer Versuch (1924), hrsg. und eingeleitet v. P.-U. HEIN. Münster 1986.
- MATTENKLOTT, G.: Körperkult, Ökosophie und Religion. Ein kritisches Vorwort zur Neuauflage des Fidus-Buches von JANOS FRECOT, JOHANN FRIEDRICH GEIST und DIETHART KERBS. In: J. FRECOT u.a.: FIDUS 1868–1948. Zur ästhetischen Praxis bürgerlicher Fluchtbewegungen. Erweiterte Neuauflage. Hamburg 1997, S. 9–12.
- MAYREDER, R.: Der typische Verlauf sozialer Bewegungen. Wien/Leipzig ²1925.
- MEUSSEL, A.: Vom „Sinn“ sozialer Bewegungen. In: *Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie* 5 (1925), S. 13–34.
- NIETZSCHE, F.: Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. In: F. NIETZSCHE: Werke in drei Bänden. Bd. 1. Köln 1994, S. 153–242.
- NIPPERDEY, T.: Deutsche Geschichte. 1866–1918. Bd. 1. Arbeitswelt und Bürgergeist. München 1998.
- NOHL, H.: Die pädagogische Bewegung in Deutschland und ihre Theorie. Frankfurt a.M. ¹⁰1988.
- OELKERS, J.: Reformpädagogik. Eine kritische Dogmengeschichte. Weinheim/München 1989.
- PLESSNER, H.: Die verspätete Nation (1935). Frankfurt a.M. 1988.
- PLESSNER, H.: Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus (1924). Bonn ²1972.
- RAMMSTEDT, O.: Soziale Bewegung. Frankfurt a.M. 1978.
- SCHLEIER, M.: Schriften aus dem Nachlaß. Band 1. Berlin 1933.
- SCHUSTER, M.: Fidus – ein Gesinnungskünstler der völkischen Kulturbewegung. In: U. PUSCHNER u.a. (Hrsg.): Handbuch zur „Völkischen Bewegung“ 1871–1918. München u.a. 1996, S. 634–650.
- SOMBART, W.: Sozialismus und Soziale Bewegung. Jena ⁸1919.
- SONTHEIMER, K.: Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. München ⁴1994.
- SPRANGER, E.: Die drei Motive der Schulreform. In: E. SPRANGER: Kultur und Erziehung (1921). Leipzig 1928, S. 142–164.
- STÄHLIN, W.: Der neue Lebensstil (1918). In: W. KINDT (Hrsg.): Grundschriften der deutschen Jugendbewegung, hrsg. im Auftrage des „Gemeinschaftswerkes Dokumentation“. Düsseldorf/Köln 1963, S. 303–321.
- TENORTH, H.-E.: Zur deutschen Bildungsgeschichte 1918–1945. Probleme, Analysen und politisch-pädagogische Perspektiven. Köln/Wien 1985.
- TÖNNIES, F.: Gemeinschaft und Gesellschaft. Leipzig 1887.
- WEBER, M.: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. In: M. WEBER: Schriften zur Soziologie. Stuttgart 1995, S. 315–418.
- WILHELM, Th.: Der geschichtliche Ort der deutschen Jugendbewegung. In: W. KINDT (Hrsg.): Grundschriften der deutschen Jugendbewegung, hrsg. im Auftrage des „Gemeinschaftswerkes Dokumentation“. Düsseldorf/Köln 1963, S. 7–29.
- WOLTERS, F.: Richtlinien. In: Jahrbuch für die geistige Bewegung, hrsg. von FRIEDRICH GUNDOLF und FRIEDRICH WOLTERS. Berlin 1910, S. 128–145.
- WYNEKEN, G.: Der weltgeschichtliche Sinn der Jugendbewegung (1916). In: W. KINDT (Hrsg.): Grundschriften der deutschen Jugendbewegung, hrsg. im Auftrage des „Gemeinschaftswerkes Dokumentation“. Düsseldorf/Köln 1963, S. 148–162.

Abstract

The author reconstructs the discourse of the German youth and life-reform movement with regard to the attraction this model of the “new” social movements developed for pedagogics. It is shown that these cultural countermovements produced a considerable pedagogical enthusiasm by adhering to a program called “Social reform through self-reform” and to an idealism of action. The “new man” was the aim of the educational project developed by the movements in strict distance from the internal logic of modern social systems.

Anschrift der Autorin

Dr. Felicitas Thiel, Freie Universität Berlin, Fachbereich Erziehungswissenschaft,
Institut für Allgemeine Pädagogik, Arnimallee 10, 14195 Berlin.